

---

# El declive del aprecio por la vida humana: claves culturales

## *The Decline in the Regard for Human Life: Cultural Keys*

RECIBIDO: 2 DE NOVIEMBRE DE 2011 / ACEPTADO: 15 DE DICIEMBRE DE 2011

---

**Juan José PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL**

Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica San Dámaso  
Madrid. España  
jjperezsoba@sandamaso.es

**Resumen:** La relativización del valor de la vida humana a nivel social se produce por una serie de fenómenos culturales que están relacionados con la crisis moral. Esta afecta profundamente al modo como el hombre valora su propia existencia y la de los demás. La Iglesia, para responder a este desafío, no solo ha de juzgar la situación sino que debe ser también fermento de una nueva sociedad.

**Palabras clave:** Cultura de la vida, Aborto, Relativismo.

**Abstract:** The relativization of the value of human life, from a social point of view, is caused by different cultural phenomena related to moral crisis. Such crisis has a profound influence on the way individuals value their own existence and that of others. In order to meet this challenge, the Church not only has to judge the situation but should also be a ferment of a new society.

**Keywords:** Culture of Life, Abortion, Relativism.

«Por la dureza de vuestro corazón» (Mt 19,8): con esas palabras explicaba Jesús a sus discípulos el motivo por el que Moisés había aceptado una grave desviación ética que llegaba a oscurecer la visión adecuada del orden moral en un aspecto tan fundamental como es el matrimonio. La historia reciente nos advierte de la enorme capacidad que tienen los colectivos humanos de cambiar bruscamente convicciones morales fuertemente adquiridas si se dan las circunstancias adecuadas. Es aleccionador entonces ver detenidamente el porqué de estas variaciones en relación a un tema tan acuciante como es la vida humana.

## 1. EL RELATO DE UNA FRAGMENTACIÓN

Desde esta perspectiva, podemos recorrer un camino que nos marca los pasos fundamentales para comprender de dónde procede el actual desprecio de la vida en cuanto un don de Dios<sup>1</sup>. Se trata de un itinerario que sólo podemos trazar en sus líneas generales, pero del que es importante comprender las razones profundas que lo determinan, porque van a configurar poco a poco la ambigüedad del aprecio actual de la vida humana.

### 1.1. *El nominalismo, el individuo humano ante un Dios lejano*

El primer paso es el apartamiento de Dios, como un ser lejano que no se ocupa de los hombres, esto es, considerarlo a modo de un ser necesario, pero fuera de un vínculo personal: ocurrió en la historia del pensamiento con el nominalismo. Dios pasa a ser una simple potencia, en el fondo desconocida, que ha creado el mundo; pero al cual no se le conoce en su intimidad. Sólo nos revela el imperio de su voluntad. Esta no es tanto salvífica cuanto una *potentia absoluta*, una libertad que no se vincula ni se ata a nada y, por ello, no crea una comunidad humana. Por eso, se entiende que aquello que Dios quiere del hombre es sólo su sometimiento. Este modo de entender la divinidad como un ser lejano y arbitrario tiene un efecto directo también en la comprensión de las realidades mundanas. Lo común entre los hombres no es ya una atracción del bien que los comunique, ni una relación de amor que los una en una comunión, sino simplemente un mandato al que obedecer.

---

<sup>1</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, n. 75.

El primer efecto es la extensión de un individualismo en todos los aspectos de la vida social, sostenido por una idea de libertad a modo de un espacio vacío en el que nadie esté presente<sup>2</sup>. Es la pérdida de la idea de una «morada» para que el hombre pueda vivir en plenitud y realizar el sentido de su vida. Un aspecto decisivo para que la libertad humana encuentre su verdadera dimensión<sup>3</sup>. Como explica Ratzinger: «*ελευθερία*, en oposición al concepto de esclavitud, expresaba el *status* de pertenencia plena y jurídica al cuadro social correspondiente a la familia o al Estado. Significa, pues, la plena posesión de los derechos, la plena pertenencia, el estar y sentirse en la propia casa, y de este modo, en este pleno co-existir y en esta plena co-responsabilidad, una co-determinación en la realización del destino común. Libre es el que, dondequiera que esté, se siente como en su casa. La libertad tiene mucho que ver con el sentimiento de la casa y de la patria. Ser libre equivale a tener todo derecho en la plenitud de la propia dignidad»<sup>4</sup>.

El segundo tiene que ver con la relación con Dios. Se ha alejado a Dios de la experiencia humana, pero todavía está presente de una forma significativa. Eso sí, el «lugar de Dios» pasa a ser el reducto de la conciencia, que ahora se concibe de modo solipsista, ajena a cualquier comunidad de referencia. Dentro de su soledad, sin una comunicación profunda del bien con el prójimo, el hombre se llega a identificar con su conciencia espiritual, por lo que comienza a comprenderse a sí mismo en un grave dualismo respecto de su corporeidad. Empieza a acentuarse la autonomía de la conciencia individual respecto de cualquier alianza que una a los hombres. El momento extremo de esta tendencia es Lutero que en la *sola fē* concibe la conciencia como una presencia inmediata de Dios, sin contenido mundano o social alguno. Todo el mundo exterior al hombre pasa a ser objeto del sólo cálculo al que reduce la prudencia<sup>5</sup>.

La libertad se considera como *servo arbitrio*, dominada por las pasiones<sup>6</sup>, constituida por una cierta indiferencia hacia los medios, pero, sobre todo, in-

<sup>2</sup> Cfr. VEREECKE, L., «Individuo e comunità secondo Guglielmo d'Ockham († 1350)», en IDEM, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline, 1990, 189-214.

<sup>3</sup> Cfr. MELINA, L. y ZANOR, P. (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, Roma: PUL-Mursia, 2000.

<sup>4</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid: BAC, 1987, 213s.

<sup>5</sup> Cfr. WALD, B., *Genitrix virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft*, Münster: LIT, 1986.

<sup>6</sup> Cfr. LUTERO, M., «De servo arbitrio. 1525», en IDEM, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 18, Weimar: Weimarer Lutherausgabe, Hermann Böhlau Nachfolger, 1908, 600-786.

capaz de dirigirse adecuadamente al auténtico fin de la vida que deja de ser la participación en una comunidad de personas. La enfermedad que esta posición comunica al aprecio de la vida personal, consiste entonces en la conjunción de un dualismo radical con un individualismo insuperable.

### 1.2. *Negación de la providencia, el dominio del hombre sobre sí mismo*

El mundo ha dejado de ser un lugar de encuentro con Dios. La misma corporeidad humana no pertenece ahora de ningún modo a su imagen, pues parece más bien el «lugar de la concupiscencia» de los intereses propios en los que Dios no está presente, pero que el hombre no puede por menos que gestionar de algún modo.

Este «mundo» que no habla de Dios está dejado al simple uso del hombre, no conlleva otro significado fuera de su utilidad. El modo «racional» de asumir esta nueva «cosmovisión» fue la negación de la providencia. Dios habría creado el mundo pero lo ha abandonado a las leyes inmutables que lo rigen; la tarea del hombre es ahora reconocerlas y a partir de ellas ordenar el mundo según sus propios intereses. Se pierde la visión contemplativa del mundo como don de Dios y se objetiviza de modo científico como materia de la técnica en datos medibles y sin más fin que el que el hombre le imponga. «Se considera la cuestión de Dios como un problema puramente teórico que, en el fondo, no cambia nada en la marcha del mundo y de nuestra vida»<sup>7</sup>.

Ya no hay lugar para un «don de Dios» en este mundo, o, todo lo más, queda recluido en el aislamiento de la conciencia, de lo «puramente espiritual» que se va subjetivizando progresivamente como algo irracional e incommunicable.

Una vez establecida esta perspectiva, las consecuencias respecto de la vida se precipitan. Se empieza a hacer difícil considerar la vida humana como un auténtico don de Dios, pues se la explica simplemente como el resultado de unas leyes biológicas en las que está inserta, sin valor alguno trascendente. Se desarrollan cada vez más las ciencias en las que el cuerpo humano es un objeto más a considerar y a dominar y que se interpreta desde una comparación mecanicista.

Queda el problema de reformular una moral en la que los fines se han eclipsado y que la intención humana se centra en los medios, como fruto de

---

<sup>7</sup> RATZINGER, J., «Credo in Dio Padre onnipotente», en IDEM, *La vita di dio per gli uomini. Scritti per Communio*, Milano: Jaca Book, 2006, 8.

una racionalidad simplemente técnica que domina el ámbito científico y social<sup>8</sup>. En consecuencia, aparece como plausible una nueva finalidad que aparentemente aglutina toda la razón de la moralidad: se trata de «hacer un mundo mejor»<sup>9</sup>. Este «mejor» se define a partir de «datos objetivos» sin contar con las relaciones personales. Como es natural, la misma vida humana es un «dato objetivo más» en este conjunto global del mundo.

Todo parece así suficientemente ordenado, pero olvida algo muy fundamental: *la responsabilidad humana*. Hace al hombre responsable del mundo entero, eso sí un mundo secularizado «como si Dios no existiera»<sup>10</sup>, una responsabilidad a todas luces excesiva<sup>11</sup>. De este modo, se relativiza en cambio el valor de las acciones concretas, porque estas apenas si cambian nada en el mundo. La relativización del reconocimiento del valor de la vida humana pasa a ser parte de este proceso, porque su aprecio se toma ahora desde unos parámetros en los que el hombre ha dejado de ser el centro<sup>12</sup>.

Kant vio claramente el peligro que suponía esta tendencia, y reaccionó por medio del intento de hacer una ética en el que el hombre fuese el único fin moral posible; pero lo hizo de una forma en la que el mundo dejaba de tener en sí mismo un significado ético y que lo único realmente bueno era la «buena voluntad»<sup>13</sup>. En definitiva, el formalismo de la posición de Kant, incapaz de responder a las exigencias de la estructura social, obligaba a tomar otras posturas.

El endeble puesto que se le había dejado a Dios en la conciencia humana, fuera de la consideración de las otras realidades humanas, pasa a ser sospechoso e incluso se convierte en un recurso para su negación<sup>14</sup>. Lo absoluto

<sup>8</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, 46.

<sup>9</sup> O un mejor «estado de cosas en el mundo»: cfr. JUAN PABLO II, Carta Enc. *Veritatis splendor*, n. 74.

<sup>10</sup> Cfr. GROTIUS, H., *De jure belli et pacis*, Prolegomena: «Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum».

<sup>11</sup> Cfr. SPAEMANN, R., «¿Quién es responsable y de qué? Reflexiones críticas acerca de la distinción entre ética de los principios y ética de la responsabilidad (1982)», en IDEM, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Madrid: Eiusa, 2003, 211-228.

<sup>12</sup> Se trata de la «reducción antropológica» sobre la que llama la atención: VON BALTHASAR, H. U., *Sólo el amor es digno de fe*, 4 ed. Salamanca: Sígueme, 1995.

<sup>13</sup> Cfr. KANT, I., «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», en KGS, IV, 395: «No es posible pensar nada en el mundo, y, en general, fuera de él, que pueda ser tenido como bueno sin limitación, sino una buena voluntad».

<sup>14</sup> Cfr. RICOEUR, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, 2 ed. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1984, 60: «El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen; pero no duda que la conciencia no sea tal como se aparece a sí misma (...); después de Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, hemos entrado en la duda sobre la conciencia».

de la presencia divina, que sería el único sostén de la moralidad trascendente, no sería para Feuerbach sino una proyección del mismo hombre a partir de sus deseos y cualidades. Eso sí, cuando busca determinar de qué modo el hombre es un fin para sí mismo, todo queda en una referencia formal a la humanidad<sup>15</sup>. Es esta la única realidad genérica por la que vale la pena vivir, la vida del hombre concreto e individual no puede considerarse sino como un dato más a tener en cuenta dentro de la búsqueda del «mundo mejor».

### 1.3. *La teoría pactista de la sociedad, un conflicto de intereses para evitar el mal mayor*

Si esta es la consideración del hombre dentro de la cosmovisión general «moderna», en el orden social las cosas también sufrieron profundas fragmentaciones. El fundamento de las mismas estriba en la división radical entre el ámbito privado y el público como si obedeciesen a principios éticos diferentes<sup>16</sup>. En particular, la vida social se quiere regir ahora por el acuerdo de intereses desde una perspectiva utilitarista. Esto supone el abandono del bien común como una idea sin un contenido anterior que sirva de unión entre los hombres<sup>17</sup>. Por eso mismo, la vida humana dejará de considerarse un bien para la sociedad y se piensa en ella como un «bien privado» que sólo se ha de medir desde la «autonomía» del individuo concreto y cuya única repercusión pública será el «respeto» a la misma.

Para clarificar las raíces de esta fractura, la encíclica *Caritas in veritate* ha insistido en la marginación del amor en los puntos clave de la estructura social<sup>18</sup>. Ya no se ve el *affectus societatis* como el elemento primero que inclina a los hombres a vivir en sociedad y que marcaría los fines principales en los que la misma comunidad humana se ha de sostener como era el principio de la teoría política clásica en relación muy estrecha a la justicia<sup>19</sup>. Como sustituto, y a modo de postulado, se va a presentar una explicación artificial de la sociedad

<sup>15</sup> Cfr. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1975, 29: «El amor sólo puede fundarse sobre la unidad del género, de la inteligencia, sobre la naturaleza de la humanidad».

<sup>16</sup> Cfr. MELINA, L., «*Caritas aedificat*. Los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano», *Scripta Theologica* 43 (2011) 667-684.

<sup>17</sup> Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, Madrid: Rialp, 1966.

<sup>18</sup> Cfr. LORDA, J. L., «Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate*», *Scripta Theologica* 42 (2010) 101-120.

<sup>19</sup> Cfr. PIZZORNI, R., *Giustizia e carità*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1995.

a base de un pacto a partir de los intereses privados. Todo empieza en una idealizada «posición inicial» de meros individuos sin relación ética alguna entre ellos como se plantea en la teoría social de Thomas Hobbes<sup>20</sup>.

Se puede rastrear además que, detrás de este modo pactista de sociedad, se esconde un modo de resolver el enorme problema del mal que afecta a la estructura social de forma muy directa<sup>21</sup>. Esto se lleva a cabo en medio de las guerras de religión del siglo XVII dentro de una experiencia terrible de la crueldad humana. Esto es, existe en esos momentos un pesimismo antropológico de base.

Los acuerdos nunca se formulan sino por la negociación de los objetos de interés, sin considerar la importancia de los intereses comunes anteriores a cualquier acuerdo que era la base principal para poder hablar de bien común, y la razón profunda para llegar a pactos en los puntos secundarios. En particular, el don desaparece como principio de comunión entre los hombres, lo cual incluye el don de la vida que, por eso mismo, tal como destaca la encíclica *Caritas in veritate*, es una realidad que configura internamente toda la vida social<sup>22</sup>.

El racionalismo que está en la base de estas formulaciones es lo que explica el desarrollo posterior de sus propuestas. Hay que destacar cómo entre los tres principios exaltados inicialmente por la Revolución Francesa se va a producir el olvido casi inmediato de la fraternidad, sin la cual no se defiende adecuadamente la dignidad humana<sup>23</sup>. La evolución política consecuente consistirá en un enfrentamiento creciente entre los que defienden un igualitaris-

<sup>20</sup> Cfr. HOBBS, Th., *Leviathan*, Parte 1ª, c. 13, Madrid: Editorial Nacional, 1980, 226: «De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia».

<sup>21</sup> Cfr. HENRICI, P., «Los filósofos y el pecado original», *Communio* (ed. española) 13 (1991) 497-507.

<sup>22</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, n. 34: «Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. La comunidad humana puede ser organizada por nosotros mismos, pero nunca podrá ser sólo con sus propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras, o convertirse en una comunidad universal. La unidad del género humano, la comunión fraterna más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca. Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad».

<sup>23</sup> Es la conclusión a la que conduce la reflexión de: RATZINGER, J., *La fraternidad cristiana*, Madrid: Taurus, 1962.

mo radical y los que propugnan la defensa a ultranza de la libertad individual. Se trata de la oposición de dos principios formales que pueden definirse sin contar con un contenido humano fuerte. En ambos casos, lo que va a ser dañada será la dignidad personal tal como lo denunció el personalismo de principios del siglo XX, pues a la persona en esas condiciones: «le atacan constantemente dos enfermedades: el individualismo, las tiranías colectivistas»<sup>24</sup>.

Recuperar el sentido de la fraternidad es una necesidad imperiosa para cuidar el valor auténtico de la vida humana como un auténtico «bien común»; los hombres estamos unidos por una unidad de origen y destino cuyo significado es trascendente y cuyo reconocimiento ha de ser el aliento de cualquier sociedad<sup>25</sup>.

#### 1.4. *Evolucionismo: una ley inexorable y materialista*

En el marco hasta ahora trazado, quedaba todavía como un fundamento del sentido de la vida la pregunta sobre la historia de la humanidad en la que quedaba envuelta la esperanza de los hombres hacia un mundo mejor. La historia se comprendía entonces como el campo de la libertad en la que el hombre podía expresarse a sí mismo fuera del determinismo que afectaba todo el mundo físico<sup>26</sup>.

Esta visión que unía historia y libertad y que aceptaba el comienzo de la historia como un cierto don inicial, será cambiada por la aparición de la teoría de la evolución de Darwin<sup>27</sup>. Con ella, se apuntaba a una ley puramente físico-biológica que podía explicar la existencia humana en su fase inicial, incluso la aparición de la inteligencia como una emergencia desde una irracionalidad profunda. Las realidades superiores empiezan a comprenderse como una derivación casual de las realidades inferiores. El futuro deja de ser tarea de una libertad, cuanto la manifestación de una ley inexorable que tiende de modo necesario hacia niveles mejores de existencia. Por eso mismo, todo lo anterior en el tiempo es sólo un periodo superado y no se puede retomar nada del pasado, porque sería siempre un retroceso.

<sup>24</sup> MOUNIER, E., «Révolution Personnaliste et Communautaire», en *Œuvres*, I, Paris: Éditions du Seuil, 1961, 179.

<sup>25</sup> Así lo destaca BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, c. III, nn. 34-42.

<sup>26</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y Teología*, Madrid: Cristiandad, 1981.

<sup>27</sup> Cfr. GILSON, E., *D'Aristote a Darwin et retour*, Paris: Vrin, 1970.



La evolución ofrece ahora un objeto directo para la intención anterior de hacer un mundo mejor. Así lo entendieron los numerosos movimientos revolucionarios que proclamaban la novedad radical de sus propuestas. En todos ellos encontramos la convicción de que su auténtica contribución era la de abrir una nueva época para la humanidad.

El efecto más inmediato de tal visión es el entrar en una justificación positivista de los acontecimientos históricos en la medida en que han sido un paso previo para un mundo más perfecto. El mayor exponente de esta forma de juzgar la historia ha sido sin duda el marxismo, porque, al pretender ofrecer un sentido inmanente de la misma, para la construcción de la sociedad propugnada como el fin de todos los deseos humanos, impelía como necesarias algunas actuaciones auténticamente inhumanas. Cualquier violencia, cualquier destrucción pasaba a considerarse como necesaria dentro del desarrollo imparable de la historia<sup>28</sup>.

Pero en el aspecto de la conciencia personal esta concepción evolucionista ha tenido dos consecuencias, a saber cual más perniciosa, para la racionalidad moral<sup>29</sup>. La primera, es una confusión entre las leyes físicas y las morales, esto es, llegar a considerar la naturaleza humana como algo en constante evolución, por lo que no se le pueden señalar de ningún modo leyes inmutables porque irían directamente contra la única ley que no puede cambiar, la de la evolución<sup>30</sup>. Este modo de comprender las cosas ha sido la causa de propuestas ilusorias tendentes en general a proclamar distintas especies de «superhombres» como modo de expresar la nueva generación producida por la evolución de la especie humana<sup>31</sup>. Junto a la exaltación de la idea del superhombre, se introdujo un desprecio al hombre como ser indigente y miserable, porque estos hombres sí son fácilmente identificables en las personas concretas en situación de debilidad que podrían ser eliminadas. No podemos extra-

<sup>28</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Deus caritas est*, n. 31 b: «El hombre que vive en el presente es sacrificado al *Moloch* del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa. La verdad es que no se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana».

<sup>29</sup> Cfr. MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*, London: Duckworth, 1990.

<sup>30</sup> Cfr. RAHNER, K. y OVERHAGE, P., *El problema de la hominización*, Madrid: Cristiandad, 1975.

<sup>31</sup> No se trata sólo del caso de Nietzsche, sino también de muchos planteamientos utópicos respecto de los hombres, en algún caso verdaderamente trágico, como es la figura de Oswald Spengler: cfr. IDEM, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, I, Wien: 1918; II, München: Beck, 1922.

ñarnos que la proliferación de esas ideas de una naturaleza en evolución haya estado acompañada de la aparición de leyes eugenésicas que incluían también la eliminación de los deficientes mentales<sup>32</sup>.

La segunda de las consecuencias es más sutil, pero no menos nociva. Se trata de que el hombre empieza a comprenderse a sí mismo por medio de parámetros subhumanos. Empieza a considerar que su destino no es sino la «mejora de la especie humana», dentro de una historia cósmica cuyos baremos se le escapan.

Desde este reduccionismo biologicista, la posible manipulación de la vida humana queda abierta a la «ingeniería genética», y empieza a constituir una tentación próxima para el investigador al que se le ha dejado expedita la posibilidad de «crear» una vida humana o incluso «nuevas formas de vida inteligente»<sup>33</sup>. «Manipular la vida» pasa a ser una posibilidad científica llena de promesas, dentro de una evolución de la ciencia que nadie puede pretender parar y que considera la ética como una mera imposición exterior de límites<sup>34</sup>. Ha surgido un nuevo poder inmenso que se vuelca de forma natural en la vida naciente<sup>35</sup> que pasa a considerarse como un material biológico sobre el cual actuar según los propios intereses<sup>36</sup>.

Los excesos cometidos en esta manipulación y el temor al poder enorme que los investigadores se abrogan con ello, fueron los motivos fundamentales para el nacimiento de la denominada bioética<sup>37</sup>. Pero tal intento ha llegado en los momentos en el que la ética dominante en el ámbito público está centrada en el modo de alcanzar «acuerdos correctos», por lo que desde el ámbito anglosajón se ha partido de principios formales sin un contenido real respecto de la dignidad de la persona que queda así fatalmente comprometida<sup>38</sup>, y que ha

<sup>32</sup> Cfr. para su concepción: DÍAZ DE TERÁN VELASCO, M<sup>a</sup> C., *Derecho y nueva eugenesia*, Pamplona: Eunsa, 2005.

<sup>33</sup> Para este tema: cfr. KAMPOWSKI, S. (ed.), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement*, Siena: Cantagalli, 2011.

<sup>34</sup> Es la alerta ética que proclama: HABERMAS, J., *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity Press, 2003.

<sup>35</sup> Sigue siendo un referente: AZNAR LUCEA, J. (coord.), *La vida humana naciente. 200 preguntas y respuestas*, Madrid: BAC, 2007.

<sup>36</sup> Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Inst. *Dignitas personae*, n. 23.

<sup>37</sup> Por eso el primer artículo en el que aparece el neologismo expresa claramente su carácter defensivo: cfr. POTTER, V. R., «Bioethics: the Science of Survival», *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970) 127-153.

<sup>38</sup> Como sucede en la «ética de los principios» propugnada por: BEAUCHAMP, T. y CHILDRESS, J., *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press, 2001 (1 ed. 1979).

llegado a afectar a la misma comprensión de los derechos humanos en su dimensión jurídico-social como se observa en la actualidad<sup>39</sup>.

Nos hallamos ante un conjunto muy amplio de factores conducentes a un menosprecio de la vida humana por valorarla en comparación con otras realidades no humanas. Pero queda por mencionar otro elemento crucial a tener en cuenta, por el temor que ha causado y las consecuencias que ha producido: se trata de los razonamientos sociológicos sobre la población. Desde las tesis de Malthus ha dominado la idea de la amenaza de una superpoblación, de que hay demasiados invitados a la mesa y que no podrá haber bienes para que todos lleven una vida digna<sup>40</sup>. Se vacía así de contenido el mismo concepto de dignidad, pues deja de referirse a una realidad intrínseca de la naturaleza personal del hombre, y pasa a medirse por parámetros relativos, hasta llegar a entenderse como una ambigua «calidad de vida». De esta forma, una nueva vida humana puede ser calificada sin más como un mal eliminable. Además, por el modo urgente como presentan el problema las organizaciones internacionales se ha impulsado la solución de imponer un control de población rígido que, cada vez más, va a incluir la necesidad del aborto como recurso para asegurar su eficacia. A pesar de lo extremo de las hipótesis de superpoblación y del hecho incuestionable de que todas las previsiones han sido siempre falseadas por la realidad, permanece el temor y se acepta sin discusión la necesidad de un estricto control demográfico en especial en lo que concierne a las naciones del Tercer Mundo.

### 1.5. *Revolución sexual*

Todavía hemos de considerar una última razón fundamental para entender la actual falta de aprecio hacia la vida humana. Se trata de la serie de revoluciones sexuales que se han sucedido a lo largo del siglo XX. La primera es la que tuvo lugar en la Rusia bolchevique, con ella nace la legalización de la práctica abortiva<sup>41</sup>. El elemento moral que está de base en esta revolución en Europa es

<sup>39</sup> Cfr. ROUCO VARELA, A. M., «Los Derechos Humanos y la dignidad de la persona», en PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., LARRÚ RAMOS, J. y BALLESTEROS MOLERO, J. (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural. Madrid, 22-24 de noviembre de 2006*, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», 2007, 41-59.

<sup>40</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Evoluciones Demográficas. Dimensiones éticas y pastorales* (25-III-1994).

<sup>41</sup> Para conocer su alcance: LEPP, I., *Psychanalyse de l'Amour*, Paris: Bernard Grasset Éd., 1959, 208: «On accorde donc, en U.R.S.S., à l'union libre les mêmes droits qu'au mariage légal (...) On sait ce qui est advenu de cette expérience. Les suicides de femmes abandonnées prirent un caractè-

la caída del puritanismo como sistema moral. Ahora se lo comprende como expresión de una pura represión sexual a nivel social y la consecuencia de su desaparición, es un desbordarse del deseo que pierde toda dirección hacia un fin<sup>42</sup>.

Las dos vertientes sociales en las que se encauza esta primera revolución de los años 20: el feminismo radical y la reivindicación de un reconocimiento público de la homosexualidad, tienen en común la radical separación de la sexualidad, entendida genitualmente, de cualquier significado de procreación. Como nace en un ambiente reivindicativo de derechos, tal separación se va a concebir a modo de liberación de un peso biológico por medio de la autoafirmación personal en vista de una integración en la sociedad, se la ha de considerar entonces una expresión clara de un dualismo individualista que está en su base y que se extendió por medio de la filosofía existencial y la moral de situación<sup>43</sup>. El éxito manifiesto de esta revolución, se comprobó en el sínodo anglicano de Lambeth en 1930 que aceptó la licitud de la contracepción, un hecho sin precedentes dentro de las confesiones cristianas<sup>44</sup>.

Va a ser el segundo estallido de esta revolución, el que sucede en los años sesenta, el que lleve estas ideas dentro de una revolución cultural que intelectualmente está vinculada a un cierto existencialismo con reminiscencias marxistas. Socialmente procede de la aceptación de convertir el sexo en un elemento de consumo, y de modo práctico con la comercialización de la píldora anticonceptiva como un medio científico de regulación de la natalidad. No es un simple cambio de prácticas sexuales; supone un cambio cultural que se ha de calificar como una auténtica revolución, porque propone un vuelco en los significados de la sexualidad hasta entonces aceptados, por unos nuevos transmitidos por los medios de comunicación social e incluso por las distintas instancias educativas.

La potencia enorme de esta revolución ha llegado a constituir una «cultura pansexualista»<sup>45</sup>, y hace que el recurso al aborto se vea como un mal menor ante el número de embarazos no deseados que se desprenden de la prác-

---

re épidémique. Les trop nombreux avortements nuisent gravement à la démographie et ruinent la santé d'innombrables femmes (...) Parmi l'immense foule d'enfants abandonnés».

<sup>42</sup> En este sentido tiene razón la tesis que ofrece el libro: NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

<sup>43</sup> Cfr. FERNÁNDEZ, A., *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos: Aldecoa, 1997.

<sup>44</sup> Cfr. NOTHARE, Th., «A Revolution in Christian Morals». Resolution Nr 15 of Lambeth 1930», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 94/2 (1999) 471-501.

<sup>45</sup> Un referente para el tema es todo el número de la revista: *Anthropotes* 20/1 (2004) dedicado a: «Evangelizzare nella cultura del pansessualismo».

tica social de un sexo sin dirección ni responsabilidad. De este modo, el aborto comienza a constituir un elemento necesario del funcionamiento de la sociedad. Por ello, si bien las primeras leyes abortistas apostaron por una tímida apertura permisiva con la que pretendían supuestamente controlar los casos de aborto, en la práctica, fueron inmediatamente superadas a favor de un aborto de hecho libre.

Sin duda, la relación íntima que se ha constituido entre revolución sexual y la licitud del aborto hace que, mientras sea culturalmente dominante la primera, no se puede prever un cambio significativo respecto del segundo. Esta dimensión cultural que ha adquirido el aborto adquiere muchos matices a partir de la evolución de las distintas manifestaciones que la revolución sexual adquiere con el discurrir del tiempo, y que, por ejemplo, implica ahora las técnicas de reproducción asistida y la investigación con embriones.

De hecho, el impacto del pansexualismo en las distintas legislaciones nacionales ha sido enorme. A partir de los acuerdos internacionales de las Conferencias de El Cairo y Pekín se han aplicado progresivamente diversas recomendaciones legislativas con un impacto social de grandes dimensiones<sup>46</sup>. En tales propuestas se une la ideología de género<sup>47</sup> a una ética de corte teleologista. Se extiende así una justificación ideológica en un campo social muy vulnerable, por lo que crecen determinadas propuestas sociales en las cuales el aborto es un requisito imprescindible. Ante todo, todas estas sugerencias han supuesto el punto cumbre de una progresiva manipulación del lenguaje pensada para superar el rechazo que causaban determinadas realidades<sup>48</sup>. Ha tenido una repercusión imponente, porque el lenguaje tiende de por sí a una cierta permanencia y se difunde de forma muy natural casi sin oposición deformando las conciencias. Esto es precisamente lo que condujo a Juan Pablo II a calificar el aborto en nuestra sociedad como una «estructura de pecado»: «En este sentido, el aborto va más allá de la responsabilidad de las personas concretas y del daño que se les provoca, asumiendo una dimensión fuertemente social: es una *berida* gravísima causada a la sociedad y a su cultura por quienes deberían ser sus constructores y defensores. Como he escrito

<sup>46</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia, matrimonio y «uniones de hecho»* (26-VII-2000).

<sup>47</sup> Es un referente para el conocimiento de esta ideología: LACALLE NORIEGA, M. y MARTÍNEZ PERONI, P. (coordinadoras), *La ideología de género. Reflexiones críticas*, Madrid: Ciudadela, 2009.

<sup>48</sup> Por eso mismo se vio necesaria la publicación de: PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre la familia, la vida y las cuestiones éticas*, Madrid: Palabra, 2004.

en mi *Carta a las Familias*, “nos encontramos ante una enorme amenaza contra la vida: no sólo la de cada individuo, sino también la de toda la civilización”. Estamos ante lo que puede definirse como una “*estructura de pecado*” *contra la vida humana aún no nacida*»<sup>49</sup>.

Pero, sobre todo, lo que más ha calado en la sociedad es la idea de que la revolución sexual es una adquisición de la libertad individual que no se puede perder. Tras el recorrido histórico que hemos realizado, se puede ver la falacia que esconde esta afirmación, porque se funda en entender la libertad separada de cualquier construcción de una comunión de personas, esto es, un concepto «negativo» de libertad que percibe en el otro sólo un límite o una cierta capacidad coactiva<sup>50</sup>. En definitiva, se ha caído en la trampa de aceptar una pretendida liberación individual que no se sostiene en ninguna alianza entre los hombres, verdadero «lugar» donde emerge el sentido de la vida<sup>51</sup>.

## 2. LA DIFICULTAD DE UNA PERSPECTIVA: EL SUJETO EMOTIVO-UTILITARIO

El itinerario anterior halla su importancia por las consecuencias que tiene en el hombre concreto en el modo como se comprende a sí mismo y es capaz de proyectar su propia existencia. La crisis moral contemporánea, sin duda, se entrelaza con todas las dimensiones que hemos narrado, de modo que la aceptación social de un cierto desprecio moral respecto de la vida humana es incomprensible sin ella. Los estudios morales actuales han podido caracterizar tal crisis, que no consiste en el rechazo de algunos contenidos morales como contrarios a la razón o a la libertad, sino como una «crisis del sujeto moral» que se puede describir del siguiente modo: «La condición para ser sujeto es la capacidad de iniciativa consciente y libre para obrar: pero eso exige una trascendencia de la libertad respecto al propio deseo, el rechazo de mecanismos interiores y exteriores que someten al individuo a poderes extraños a él. Lo que en la actual sociedad de masas se cuestiona gravemente es la unidad del individuo, la cual, permitiéndole superar los deseos fragmentarios y cambiantes, lo constituye en sujeto»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> JUAN PABLO II, Carta Enc. *Evangelium vitae*, n. 59. Cfr. ILLANES, J. L., «Estructuras de pecado», en FERNÁNDEZ, F. (ed.), *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Madrid: Unión Editorial, 1990, 379-397.

<sup>50</sup> Cfr. BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, 215-280.

<sup>51</sup> Con todo el sentido bíblico que contiene: cfr. L'HOUE, J., *La morale de l'Alliance*, Paris: Cerf, 1985.

<sup>52</sup> MELINA, L., *Moral: entre la crisis y la renovación*, 2 ed. Madrid: Eiunsa, 1998, 23.

Esta explicación procede de la teoría de la acción que se funda en la implicación de la persona en la misma<sup>53</sup>. Según esta la esencia de la moralidad consiste en que el hombre se hace más hombre al actuar bien. Como explica la encíclica *Veritatis splendor*: «Los actos humanos son actos morales, porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos. Estos no producen sólo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su *profunda fisonomía espiritual*»<sup>54</sup>. Es decir, la persona se realiza en sus acciones, las cuales le van configurando profundamente. Lo que está en juego, en definitiva, es el sentido de la vida que percibe en sus acciones y la posibilidad de dirigirlas hacia una plenitud.

En particular, en lo que corresponde a nuestro tema, hemos de hablar de un *sujeto emotivo utilitario*. El emotivismo es una de las características principales de la forma como las personas en la actualidad realizan sus juicios morales<sup>55</sup>. El hombre pasa a comprender su propia vida partir de las impresiones emotivas que configuran psicológicamente su conciencia. Entonces, lo importante no es tanto «ser bueno» por medio de las acciones, cuanto «sentirse bien» haciéndolas. El soporte ideológico del emotivismo viene de la antropología pasional de Hume que encontró una nueva formulación en la teoría de George Moore. El filósofo analítico explica que aquello que llamamos «bien» (*good*) no es ninguna cualidad de un objeto, cuanto la impresión subjetiva que nos causa tal objeto<sup>56</sup>. El subjetivismo que contiene se expresó mediante la formulación sucesiva de la denominada «falacia naturalista» que es en la actualidad la descalificación mayor de la misma posibilidad de la ley natural, ya que la considera una falsa inducción de un deber ser a partir de datos empíricos<sup>57</sup>. Con tal conjunción de argumentos, el efecto de emotivismo en nuestra cultura ha sido demoledor. Para muchas personas, la cuestión del aborto o de otro atentado a la vida consiste en cómo «lo siente» y no en si es en verdad un crimen. Se ha de afirmar que en nuestros días todo el sistema educativo, centra-

<sup>53</sup> Cfr. ABBÀ, G., «Il soggetto morale nell'etica tomista ed in alcune etiche contemporanee», *Angelicum* 81 (2004) 35-50. Para entender el papel de esta perspectiva en la *Veritatis splendor*: cfr. LARRÚ RAMOS, J., *El éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*, Valencia: Edicep, 2010.

<sup>54</sup> JUAN PABLO II, Carta Enc. *Veritatis splendor*, n. 71.

<sup>55</sup> Así lo destaca: MACINTYRE, A., *After Virtue*, 2 ed. London: Duckworth, 1984.

<sup>56</sup> Cfr. MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge: University Press, 1903.

<sup>57</sup> Así lo recuerda: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*, n. 73.



do en formar personas «autónomas», conduce sin duda a generar hombres emotivos que valoran de este modo sus acciones<sup>58</sup>.

Por otra parte, en el ámbito público regido por acuerdos de intereses, las personas viven de forma utilitaria a partir del cálculo de las consecuencias. Se comprende que es una forma de juzgar los actos del todo opuesta a la anterior, por lo que se confirma una profunda fractura en el sujeto moral. Queda un hombre desorientado en el momento de afrontar la construcción de su vida, abrumado por la dualidad de racionalidades con la que afronta el ámbito público y el privado.

Así se describe este sujeto moral en el *Directorio de Pastoral Familiar*: «Ese hombre, emocional en su mundo interior, en cambio, es *utilitario* en lo que respecta al resultado efectivo de sus acciones, pues está obligado a ello por vivir en un mundo técnico y competitivo. Es fácil comprender entonces lo complicado que le es percibir adecuadamente la moralidad de las relaciones interpersonales porque estas las interpreta exclusivamente de modo sentimental o utilitarista»<sup>59</sup>.

Nuestras acciones, según la visión emotivista utilitaria, no serían objetivamente «buenas» (*good*) o «malas» (*bad*), algo que correspondería sólo a la impresión subjetiva propia de las emociones del sujeto moral, sino «correctas» (*right*) o «equivocadas» (*wrong*) dependiendo del cálculo de las consecuencias<sup>60</sup>. Es la base de lo que se va a llamar «corrección social» que cada vez más va a convertirse en lo «políticamente correcto», un criterio absolutamente ajeno a la persona que actúa. De aquí ha surgido la teoría moral del teleologismo<sup>61</sup> que ha permeado la moral pública y en particular los campos de la política, la economía y el ámbito de la bioética.

Emerge aquí el relativismo radical al que conduce esta postura en un sujeto incapaz de un juicio objetivo; pero, sobre todo, se ha de apreciar la fractura interior que causa en la persona. En especial la debilidad está causada por la dificultad máxima para ver la vida como un todo, algo fundamental para encontrar el sentido de las acciones y de la propia existencia.

<sup>58</sup> Cfr. ANGELINI, G., *Educare si deve ma si può?*, Milano: Vita e Pensiero, 2002.

<sup>59</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, n. 19.

<sup>60</sup> Una distinción que va a ser propuesta por: ROSS, W. D., *The Right and the Good*, Indianapolis: Hackett Pub.Co., 1988 (orig. Oxford 1930).

<sup>61</sup> Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., «Modern Moral Philosophy», en *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, Exeter: St Andrews Studies, Imprint Academic, 2005, 169-194.



Además, el sujeto emotivo utilitario es especialmente frágil ante la experiencia del dolor que le afecta íntimamente y de la que no se obtiene ningún beneficio. No podemos extrañarnos, el dolor por la implicación personal que reclama es una llamada al hombre para que busque un sentido de la vida fuerte, lo suficientemente sólido para que pueda vencer el temor respecto de la incertidumbre de la existencia<sup>62</sup>. Un sujeto emotivo utilitario es particularmente vulnerable ante el sufrimiento<sup>63</sup> e inclinado a juzgar la vida en términos de «calidad de vida», es decir, por medio de parámetros que relativizan su valor.

Uno de los efectos claros que se producen en este sujeto débil es la degeneración del mismo concepto de *derecho*, que pierde su valor de defensa de unos bienes objetivos y de una dignidad personal, para convertirse simplemente en el reconocimiento social de un deseo subjetivo fuertemente reclamado. Para ello, no se aducen otras razones que el mismo deseo, algo sagrado para el sujeto emotivo. Lo contrario se considera o una represión, esto es, una violencia interior insoportable, o una discriminación, esto es, una injusticia. Todo se resuelve en una sanción exterior acerca de la corrección de una práctica privada, algo muy alejado de la racionalidad propiamente jurídica; pero que resulta plausible desde un positivismo jurídico de carácter procedimental.

Todo ello lo hallamos agravado en la medida en que el sujeto se siente aislado, abandonado a sus propias impresiones. Un hombre que ha perdido la referencia a su ejemplar, que no se sabe imagen de Dios y deja de buscar su plenitud. Si no sabe valorarse a sí mismo, si sus apoyos son sólo realidades infra-humanas, es fácil que caiga en la tentación de apreciarse en comparación con los demás dentro de una visión de competencia.

Resulta claro que el gran despreciado en esta situación es el hombre en estado de debilidad. Particularmente el «no-nacido» que, al ser invisible, no despierta ninguna compasión, y cuya eliminación se preconiza por medio de una «acción técnica»<sup>64</sup>. El aborto se presenta a modo de elección dentro de un conflicto de intereses<sup>65</sup> que se rompe, cómo no, por la parte más débil, la que no tiene voz para defenderse. La corrección de la misma se remite a una difícil dis-

<sup>62</sup> Cfr. GRYGIEL, S., «Il pensiero sorge nell'angustia *inter vitam ac mortem*», en NORIEGA, J. y DI PRIETO, M. L. (a cura di), *Né accanimento né eutanasia*, Roma: Lateran University Press, 2002, 25-46.

<sup>63</sup> Cfr. CAYUELA, A. (ed.), *Vulnerables: pensar la fragilidad humana*, Madrid: Encuentro, 2005.

<sup>64</sup> Cfr. MELINA, L., «Estatuto ético del embrión humano», en AA.VV., *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid: BAC, 1999, 93-112.

<sup>65</sup> Para las falacias de la argumentación abortista: cfr. RHONHEIMER, M., *Etica della procreazione. Contraccezione, fecondazione artificiale, aborto*, Roma: PUL-Mursia, 2000.

cusión social y, en cambio, la desaparición del concebido no nacido resulta muy «útil». Todo sucede en el marco de una aceptación exterior que quiere ocultar la tragedia íntima de la muerte de un inocente<sup>66</sup>. De igual modo, una falsa compasión ante el dolor del enfermo incurable puede pretender dar una solución técnica al verdadero problema que se le hace presente: dar sentido a la vida con el cuidado de una persona enferma y débil. Es una muestra de grandeza moral el servicio desinteresado a la persona físicamente necesitada o dependiente<sup>67</sup>.

Podría parecer que hemos delineado un horizonte excesivamente inquietante, son muchos los factores que hacen profundo el desprecio al valor de la vida y difícil su recuperación; pero, como es propio de una cuestión que afecta directamente a la vida, nos queda siempre «la esperanza», también en el dolor. En medio de las dificultades y del sufrimiento se puede testimoniar el valor de la vida: «la capacidad de sufrir por amor de la verdad es un criterio de humanidad. No obstante, esta capacidad de sufrir depende del tipo y de la grandeza de la esperanza que llevamos dentro y sobre la que nos basamos. Los santos pudieron recorrer el gran camino de ser hombre del mismo modo en que Cristo lo recorrió antes de nosotros, porque estaban repletos de la gran esperanza»<sup>68</sup>.

### 3. RECONSTRUIR LA SOCIEDAD

En definitiva, se nos presenta por delante a los cristianos una tarea inmensa. Si el entramado social sufre una enfermedad moral y se halla muy débil ante las amenazas que se ciernen contra un aspecto tan fundamental como es el aprecio a la vida, no nos basta con desenmascarar las amenazas a la vida. Es necesario reconstruir una sociedad en la que se descubra de nuevo la vida humana como el bien fundamental que compartimos todos y cuyo reconocimiento como sagrado, como no disponible para los intereses de otros o de la misma sociedad<sup>69</sup>, es del todo necesario para poder hablar del «bien de la per-

<sup>66</sup> Para la comprensión global de esta realidad es muy recomendable: MELINA, L. y ANDERSON, C., *Aceite en las heridas. Análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio*, Madrid: Palabra, 2010.

<sup>67</sup> Cfr. KITTAY, E. F., *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York: Routledge, 1999.

<sup>68</sup> BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Spe salvi*, n. 39.

<sup>69</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, n. 28: «La apertura a la vida está en el centro del verdadero desarrollo. Cuando una sociedad se encamina hacia la negación y la supresión de la vida, acaba por no encontrar la motivación y la energía necesaria para esforzarse en el servicio del verdadero bien del hombre. Si se pierde la sensibilidad personal y social para acoger una nueva vida, también se marchitan otras formas de acogida provechosas para la vida social».

sona» como el fin al que toda acción social debe dirigirse como su intencionalidad propia<sup>70</sup>.

En el artículo hemos querido destacar el *sentido cultural* de este desprecio a la vida. Por ello, no sirve una respuesta sólo negativa o de condena, se ha de insistir en la propuesta de un bien que atraiga de nuevo al hombre para que pueda valorarse a sí mismo de un modo firme y esperanzado. En particular, hemos de destacar la fuerza enorme de las ideologías como sistemas cerrados que justifican determinadas debilidades hasta hacerlas «correctas». Me parece que es respecto a esta cuestión como se comprende la importancia que Benedicto XVI da a la «vocación al amor» como un fundamento social ineludible<sup>71</sup>. Es el amor aquel que supera siempre la mera idea y nos impulsa a salir de nosotros mismos para algo más grande. Esto es, «la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor»<sup>72</sup>.

Para comprender auténticamente la vida humana, hay que experimentar profundamente la «fecundidad» del amor, algo mucho mayor que una simple continuidad biológica ya que nos introduce en una lógica de sobreabundancia<sup>73</sup>.

Sobre todo, nos cabe la seguridad absoluta de que en esta tarea no estamos solos. Cuando Cristo nos avisa de los estragos que causa la dureza de corazón, nos señala al mismo tiempo cuál es el gran remedio: la misericordia de Dios<sup>74</sup>. Es esta la que puede «regenerar» al hombre que no aprecia su propia vida, porque le hace reconocer su propia dignidad de hijo de Dios y, en consecuencia, la de cualquier otro hombre, ya que incluso el no-nacido es su hermano. Pues, «cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40)<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. MELINA, L., «“Bene della persona” e “beni per la persona”», *Lateranum* 77 (2011) 89-107.

<sup>71</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, n. 1: «Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano».

<sup>72</sup> BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Deus caritas est*, n. 31.

<sup>73</sup> Cfr. LARRÚ RAMOS, J., «La lógica de la sobreabundancia», en PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., GARCÍA DE LA CUERDA, A. y CASTAÑO FÉLIX, A. (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam, II: La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», 2010, 551-561.

<sup>74</sup> En referencia a la expresión: Mt 9,13: «Misericordia quiero, que no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores». Cfr. SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Retorno al principio. La revelación del amor en la Sagrada Escritura*, Burgos: Monte Carmelo, 2010, 79.

<sup>75</sup> Citado en: JUAN PABLO II, Carta Enc. *Evangelium vitae*, cap. IV. Cfr. nn. 87, 104.

## Bibliografía

- ABBÀ, G., «Il soggetto morale nell'etica tomista ed in alcune etiche contemporanee», *Angelicum* 81 (2004) 35-50.
- ANGELINI, G., *Educare si deve ma si può?*, Milano: Vita e Pensiero, 2002.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Modern Moral Philosophy», en *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, Exeter: St Andrews Studies, Imprint Academic, 2005, 169-194.
- AZNAR, J. (coord.), *La vida humana naciente. 200 preguntas y respuestas*, Madrid: BAC, 2007.
- BEAUCHAMP, T. y CHILDRESS, J., *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press, 2001.
- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, Madrid: Rialp, 1966.
- CAYUELA, A. (ed.), *Vulnerables: pensar la fragilidad humana*, Madrid: Encuentro, 2005.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural», en TRIGO, T. (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural: documento y comentarios*, Pamplona: Eunsa, 2010.
- DÍAZ DE TERÁN VELASCO, M<sup>a</sup> C., *Derecho y nueva eugenesia*, Pamplona: Eunsa, 2005.
- FERNÁNDEZ, A., *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos: Aldecoa, 1997.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1975.
- GILSON, E., *D'Aristote a Darwin et retour*, Paris: Vrin, 1970.
- GROTIUS, H., *De jure belli ac pacis*, Olms: Hildesheim, 2006.
- GRYGIEL, S., «Il pensiero sorge nell'angustia *inter vitam ac mortem*», en NORIEGA, J. y DI PRIETO, M. L. (a cura di), *Né accanimento né eutanasia*, Roma: Lateran University Press, 2002, 25-46.
- HABERMAS, J., *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity Press, 2003.
- HENRICI, P., «Los filósofos y el pecado original», *Communio* (ed. española) 13 (1991) 497-507.
- HOBBS, Th., *Leviathan*, Madrid: Editorial Nacional, 1980.
- ILLANES, J. L., «Estructuras de pecado», en FERNÁNDEZ, F. (ed.), *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Madrid: Unión Editorial, 1990, 379-397.

- KAMPOWSKI, S. (ed.), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement*, Siena: Cantagalli, 2011.
- KANT, I., «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», en *Immanuel Kants Werke*, IV, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 1-102.
- KITTAY, E. F., *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York: Routledge, 1999.
- LACALLE, M. y MARTÍNEZ PERONI, P. (coordinadoras), *La ideología de género. Reflexiones críticas*, Madrid: Ciudadela, 2009.
- LARRÚ, J., *El éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*, Valencia: Edicep, 2010.
- LARRÚ, J., «La lógica de la sobreabundancia», en PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., GARCÍA DE LA CUERDA, A. y CASTAÑO FÉLIX, A. (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam, II: La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», 2010, 551-561.
- LEPP, I., *Psychanalyse de l'Amour*, Paris: Bernard Grasset Éd., 1959.
- L'HOUR, J., *La morale de l'Alliance*, Paris: Cerf, 1985.
- LORDA, J. L., «Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate*», *Scripta Theologica* 42 (2010) 101-120.
- LUTERO, M., «De servo arbitrio. 1525», en IDEM, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 18, Weimar: Weimarer Lutherausgabe, Hermann Böhlau Nachfolger, 1908.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, 2 ed. London: Duckworth, 1984.
- MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*, London: Duckworth, 1990.
- MELINA, L., «“Bene della persona” e “beni per la persona”», *Lateranum* 77 (2011) 89-107.
- MELINA, L., «*Caritas aedificat*. Los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano», *Scripta Theologica* 43 (2011) 667-684.
- MELINA, L., «Estatuto ético del embrión humano», en AA.VV., *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid: BAC, 1999, 93-112.
- MELINA, L., *Moral: entre la crisis y la renovación*, 2 ed. Madrid: Eiunsa, 1998.
- MELINA, L. y ANDERSON, C., *Aceite en las heridas. Análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio*, Madrid: Palabra, 2010.
- MELINA, L. y ZANOR, P. (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, Roma: PUL-Mursia, 2000.

- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge: University Press, 1903.
- MOUNIER, E., «Révolution Personnaliste et Communautaire», en *Œuvres*, I, Paris: Éditions du Seuil, 1961, 127-416.
- NORIEGA, J. (ed.), «Evangelizzare nella cultura del pansessualismo», *Anthropotes* 20/1 (2004).
- NOTHARE, Th., «“A Revolution in Christian Morals”. Resolution Nr 15 of Lambeth 1930», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 94/2 (1999) 471-501.
- NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y Teología*, Madrid: Cristiandad, 1981.
- PIZZORNI, R., *Giustizia e carità*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1995.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Evoluciones Demográficas. Dimensiones éticas y pastorales*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia, matrimonio y «uniones de hecho»*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre la familia, la vida y las cuestiones éticas*, Madrid: Palabra, 2004.
- POTTER, V. R., «Bioethics: the Science of Survival», *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970) 127-153.
- RAHNER, K. y OVERHAGE, P., *El problema de la hominización*, Madrid: Cristianidad, 1975.
- RATZINGER, J., «Credo in Dio Padre onnipotente», en IDEM, *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communio*, Milano: Jaca Book, 2006, 8-16.
- RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid: BAC, 1987.
- RATZINGER, J., *La fraternidad cristiana*, Madrid: Taurus, 1962.
- RHONHEIMER, M., *Etica della procreazione. Contraccezione, fecondazione artificiale, aborto*, Roma: PUL-Mursia, 2000.
- RICOEUR, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, 2 ed. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1984.
- ROSS, W. D., *The Right and the Good*, Indianapolis: Hackett Pub.Co., 1988.
- ROUCO VARELA, A. M., «Los Derechos Humanos y la dignidad de la persona», en PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., LARRÚ RAMOS, J. y BALLESTEROS MOLERO, J. (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural. Madrid, 22-24 de noviembre de 2006*, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», 2007, 41-59.

- SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Retorno al principio. La revelación del amor en la Sagrada Escritura*, Burgos: Monte Carmelo, 2010.
- SPAEMANN, R., «¿Quién es responsable y de qué? Reflexiones críticas acerca de la distinción entre ética de los principios y ética de la responsabilidad (1982)», en IDEM, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Madrid: Eiusa, 2003, c. 16, 211-228.
- SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, I, Wien: 1918; II, München: Beck, 1922.
- TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994.
- VEREECKE, L., «Individuo e comunità secondo Guglielmo d'Ockham († 1350)», en IDEM, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline, 1990, 189-214.
- VON BALTHASAR, H. U., *Sólo el amor es digno de fe*, 4 ed. Salamanca: Sígueme, 1995.
- WALD, B., *Genitrix virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft*, Münster: LIT, 1986.